

Al-Risalah

Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum

Penanggung Jawab

Muhammad Hasbi Umar

Penyunting Ahli

A. Husein Ritonga (IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi)

M. Amin Suma (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)

Mohd Roslan bin Mohd Nor (University of Malaya, Malaysia)

Jhoni Najwan (Universitas Jambi)

Bahrul Ulum (IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi)

Subhan (IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi)

Erdianto Effendi (Universitas Riau)

Penyunting Pelaksana

Sayuti (Ketua)

Zulqarnain (Anggota)

M. Zaki (Anggota)

Editor Bahasa Inggris: Agus Salim

Editor Bahasa Arab: Hermanto Harun

Tata Usaha

Choiriyah

Siti Asnaniyah

M. Fathurrahman

Alamat Redaksi:

Fakultas Syariah IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

Jl. Jambi-Muarabulian KM. 16 Simp. Sungaiduren, Muarojambi-Jambi

Telp/Fax. (0741) 582021, e-mail: jurnal.alrisalah@gmail.com

Al-Risalah adalah jurnal ilmu syariah dan hukum (JISH) yang terbit dua kali setahun. Diterbitkan oleh Fakultas Syariah IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi sejak 2001. Kehadiran JISH ini diharapkan sebagai ruang pemikiran kritis dan terbuka bagi semua kalangan (akademisi, intelektual, aktivis, dan mahasiswa) yang konsen terhadap perkembangan ilmu syariah dan ilmu hukum.

DAFTAR ISI

Amhar Rasyid

Hermeneutika dan Teks Ushul Fiqh 1

M. Zaki

Formulasi Standar Masalah dalam Hukum Islam (Studi atas Pemikiran Al-Ghazali dalam Kitab *al-Mustashfa*) 27

Noor Naemah Abdul Rahman, dkk.

Relevansi Teori al-Maslahah Menurut Al-Syatibi dalam Menangani Isu Perobatan Masa Kini 47

Al Husni

Eksistensi Risalah al-Qadha Umar Bin Khattab dan Relevansinya dengan Peradilan Agama di Indonesia pada Era Reformasi 65

Rahmi Hidayati

Dinamika Hukum Islam dalam Konfigurasi Politik Hukum di Indonesia 90

M. Lohot Hasibuan

Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah di Pengadilan Agama 111

Ruslan Abdul Gani

Status Anak Luar Nikah dalam Hukum Waris (Studi Komparatif antara Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dan Kompilasi Hukum Islam) 133

Indah Mahniasari

Konfigurasi Politik dalam Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi 153

Erdianto Effendi

Keberadaan Pengadilan Tipikor di Pekanbaru dalam Perspektif Tujuan Hukum Acara Pidana 169

Khaeron Sirin

Hukuman Mati dalam Wacana Demokrasi (Perdebatan antara Hukum Islam dan HAM di Indonesia) 187

HERMENEUTIKA DAN TEKS USHUL FIQH

Amhar Rasyid

Dosen Ilmu Fiqh Fakultas Syariah IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi
Jl. Lintas Jambi-Ma. Bulian KM. 16 Simpang Sei Duren
Jambi Luar Kota, 36361, Muaro Jambi

Abstract: *The point of intersection between thinking Shafi'i as author with what is understood in terms of Gadamer's philosophical hermeneutics. First, the imam Shafi, text objectified and ways such remains valid today: ushul text is affected by the hegemonic texts of the Quran. Followers Syafi'iyah many who believe that a fragment of a sentence in al-Risala is a fragment of the truth. As for Gadamer, not a sentence fragment is believed to be the truth, because the 'word' is the property of the situation. Change the situation, change the word. So the truth is something that must be disclosed continue through the text. In the text there are "pearls of wisdom" that must be honed. There is no final truth, and "the well of truth" never dry. Second, the significance of "history effect" for contemporary self-actualization seems still very foreign in particular Syafi'iyah tradition.*

Keywords: *hermeneutics, ushul fiqh, fiqh.*

Abstrak: *Titik persimpangan antara pemikiran Imam Syafi'i sebagai pengarang dengan apa yang dipahami dari Gadamer dari segi hermeneutika filosofis. Pertama, bagi imam Syafi'i, teks diobjektifikasi dan cara-cara seperti tetap berlaku hingga sekarang: teks ushul dipengaruhi oleh teks hegemonik al-Qur'an. Pengikut Syafi'iyah banyak yang meyakini bahwa penggalan kalimat dalam al-Risalah adalah penggalan kebenaran. Sementara bagi Gadamer, bukan penggalan kalimat yang diyakini sebagai kebenaran, karena 'kata' adalah milik situasi. Berubah situasi, berubah kata. Maka kebenaran adalah sesuatu yang harus disingkap terus dari balik teks. Di dalam teks terdapat "mutiara hikmah" yang harus terus dia-sah. Tidak ada kebenaran final, dan "sumur kebenaran" tak pernah kering. Kedua, arti penting "sejarah berdampak" untuk aktualisasi diri kontemporer nampaknya*

masih sangat asing dalam tradisi Syafi'iyah khususnya.

Kata Kunci: *hermeneutik, ushul fiqh, fiqh.*

Pendahuluan

Prof. Minhaji pernah mengatakan kepada penulis di Jambi pada tahun 2012 bahwa hermeneutika sama dengan ushul fiqh: suatu pendapat yang menurut penulis hingga hari ini masih keliru. Pertama, arti hermeneutika itu sendiri bukan sekedar seni interpretasi teks klasik tetapi lebih pada pemahaman (*understanding*) yang beroperasi pada 'the sphere of meanings'. Kedua, *understanding* bukan berarti 'the way to know' (cara mengetahui) tetapi 'the way to be' (cara menjadi). Pemahaman adalah *event* (kejadian, peristiwa), dan 'kata' sebenarnya milik situasi. Bila digabungkan point pertama dan kedua, maka point-point berikutnya lebih menegaskan asumsi guru besar UIN Yogyakarta di atas, dimana ushul fiqh sebagai metode jelas-jelas merupakan suatu perangkat metodologis yang memprastrukturkan fiqh. Bahkan ushul fiqh masih mengapung pada dataran teoritis, konseptual, sementara hermeneutika filosofis Gadamer, khususnya, lebih menekankan pada *Dasein*, maksudnya, pemaknaan diri untuk peningkatan kualitas pribadi dalam masyarakat. Ibarat sungai, hermeneutika lebih mendekati ke hulu, setelah itu menyusul posisi ushul fiqh: dua posisi ontologis yang menarik untuk ditelusuri, tetapi sama-sama penting artinya dalam pendalaman pemahaman atas hukum Islam.

Bagi bangsa Indonesia, khususnya umat Islam, ada satu pertanyaan filosofis yang mungkin akan sangat menggelitik bila diutarakan terkait hermeneutika. Pertanyaan tersebut ialah : "Apa syarat-syarat pengetahuan hermeneutis kita, yang mana dengan syarat-syarat tersebut pemahaman atas Fiqh dan Ushul Fiqh menjadi mungkin?" Lebih spesifiknya pertanyaan dirumuskan sebagai berikut : "Apa syarat-syarat pengetahuan hermeneutis kita, yang mana dengan syarat-syarat tersebut metode penggalian kebenaran oleh Imam Syafi'i dapat dikenali". Pengenalan hermeneutika di sini mengajak pembaca untuk merobah cara pandang atas teks klasik Islami secara umum dan teks Ushul fiqh secara khusus.

Dalam tulisan berikut penulis akan mencoba membuktikan, sekaligus memancing kritik konstruktif dari guru besar tersebut dan juga pembaca, bagaimana kandungan kitab Imam Syafi'i *al-Risalah*, sebagai contoh, telah beru-

paya memprastrukturkan fiqh dan kebenaran teks diyakini oleh pengikutnya sebagai kebenaran final. Untuk penyederhanaan kajian ini, tetapi mencapai target kualitas penulisan, pembatasan pada beberapa teks yang dipandang signifikan dalam kajian hermeneutik dipandang perlu, dengan fokus pada konsep Gadamer tentang bahasa. Dengan demikian, pembahasan mencakup arti fiqh, ushul fiqh, dan persoalan linguistikalitas Imam Syafi'i dari sudut pandang Gadamer.

Fiqh dan Ushul Fiqh

Fiqh menurut definisi Abu Zahrah, (*al-'Ilm bi al-Ahkam al-Syar'iyah al-'amaliyah al-mustanbithah min Adillatiha al-tafshiliyah*), adalah ilmu yang menjelaskan hukum syari'at praktis yang dideduksi dari dalil-dalil tafsili (rinci) dari al-Qur'an, Hadits, Ijma', dan Qiyas. Pengertian fiqh di sini adalah produk pemahaman manusia berdasarkan teks/*nash*, yang akhirnya berbentuk hukum, larangan, dan kewajiban, dan diyakini sebagai usaha memahami hukum-hukum Allah dan Rasul. Karena fiqh dalam bahasa Arab artinya pemahaman (*al-fahm*), ia menunjuk kepada daya nalar manusia yang serba terbatas (historikal). Bahwa fiqh telah terbagi menjadi fiqh ibadah dan fiqh mu'amalat, maka apa yang dikatakan pemahaman historikal, dalam tulisan ini, hanya terbatas pada fiqh mu'amalat saja. Contoh fiqh ibadah: shalat, puasa, dan lainnya: ini tidak termasuk bidang fiqh yang historikal, tetapi fiqh mu'amalat, seperti ketentuan perintah al-Qur'an untuk menyuruh mencatatkan hutang piutang pada Surat al-Baqarah ayat 282 adalah sesuatu yang terkait dengan perkembangan ilmu pengetahuan manusia. Boleh saja sekarang umat Islam tidak melakukan pencatatan seperti yang diperintah al-Qur'an tersebut, tetapi diganti dengan rekaman CCTV.

Fiqh dalam perkembangannya diatur menurut ketentuan yang sudah dirumuskan oleh para ahli ushul fiqh. Sementara Ushul Fiqh adalah 'keseluruhan bukti dan kenyataan hukum yang bila dipelajari dengan benar akan membawa kepada pengetahuan tertentu tentang ketentuan hukum Islam atau setidaknya kepada sebuah asumsi masuk akal (*a reasonable assumption*) tentang ketentuan hukum Islam tersebut.¹ Definisi Ushul Fiqh disini lebih menekankan faktor empirik yang kemudian mengalami proses deduksi rational atau *prob-*

1 Taha Jabir Al-Awani, *Ushul al-Fiqh al-Islami: Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1411H/1990M), hlm. 1. Kutipan terjemah definisi di atas diambil dari Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia, Perspektif Muhammadiyah dan NU*, (Jakarta: Yarsi, 1999), hlm. 15.

able. Para ahli ushul yang merancang ushul fiqh tersebut bukan berbentuk badan resmi seperti DPR atau MPR, tetapi para ulama yang mempunyai ilmu pengetahuan yang dalam, berakhlak mulia, dan memiliki sifat wara' (saleh). Jadi warisan ushul fiqh Islami (Sunni) adalah produk berbagai aspek intelektual yang menumpuk dan menumpuk dalam rentetan perjalanan sejarah hukum Islam yang panjang. Ia adalah tumpukan pemahaman dan pemahaman dari berbagai unsur pengetahuan: kalam, filsafat, politik, tradisi budaya, geografis, sekte, ekonomi, dan lainnya: unsur-unsur *historico-deductive* inilah yang selanjutnya berbuah ushul fiqh. Jelas definisi ini meletakkan posisi Ushul fiqh, bukan pada *understanding*, tetapi pasca proses *understanding*: lahan garapan hermeneutika.

Dalam kaitan definisi-definisi di atas tulisan ini akan dielaborasi. Definisi-definisi semacam itu dipilih atas pertimbangan bahwa ia lebih bersifat ontologis: melacak asal-usul sesuatu. Keterkaitan fiqh, ushul fiqh dan hermeneutika bagaikan 'tiga serangkai' yang berkonfigurasi membentuk hukum Islam dalam sejarah.

Teks dan Khazanah Islam

Perjalanan Islam selama 14 abad penuh dengan rekam jejak teks yang dapat dibaca, diantaranya, pada berbagai kitab kuning, selain pada al-Qur'an dan Hadits. Rekam jejak yang membuat jaya di masa lampau, sekarang rahasianya terkubur dalam tradisi. Menurut Gadamer, sebagaimana dikutip Leonard Binder, dengan menggunakan hermeneutika fenomenologi, makna otentik sejarah Islam akan dapat ditemukan dan dijelaskan. Sejarah otentik tersebut dapat digali dari *turath* Islam (khazanah intelektual masa silam). Sementara *turath* Islam yang otentik akan terlihat dari tindak tanduk sesungguhnya pada kaum Muslim sendiri. Artinya, *turath* Islam otentik tersebut terlihat dari bagaimana cara kaum Muslimin menghidupkan kembali tradisi Islam yang otentik di zaman modern ini.² Kata-kata 'menghidupkan kembali' berimplikasi penafsiran ulang atas teks/*nash*. Ini salah satu usulan kajian hermeneutika yang penting untuk difikirkan.

Bagaimana caranya? Binder mengatakan bahwa kaum Muslimin harus menafsirkan dengan tepat *turath* Islam dan merobah makna yang masih pasif dalam teks tersebut menjadi aktif dalam kehidupan sekarang. Menghidupkan

2 L. Binder, *Islam Liberal, Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*, Terj. Imam Muttaqin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 425.

masa silam tidak sama dengan melestarikan ibadah ritual dan juga tidak mesti disesuaikan dengan nilai-nilai diluar Islam. Caranya ialah memahami peristiwa yang menurut buktinya berdasarkan pengalaman hidup tradisi Islami: nilai-nilai murni Islami.³ Sebaliknya, kemunduran di dunia Islam dipandang sebagai akibat tidak melakukan hal-hal yang otentik Islami. Namun di segi lain, Binder mengatakan bahwa kendala ke arah pengungkapan otensitas tersebut terkait dengan subtema religius yang penting. Subtema tersebut ialah bahwa hermeneutika fenomenologi Gadamer ini bertolak dari problematika yang diusung oleh Heidegger yang berakar pada kebenaran filsafat aliran Hegelian. Sementara doktrin Hegel ini mengajarkan bahwa kesejarahan agama dipandang sebagai sebuah titik waktu dalam susunan dialektika Roh Absolut.⁴ Jadi filsafat Gadamer dipengaruhi oleh Heidegger, dan Heidegger juga telah dipengaruhi sebelumnya oleh Hegel.

Bilamana *turath* perlu ditafsir ulang agar menghasilkan 'roh'nya yang baru, maka teks-teks klasik yang sering disebut dengan istilah Kitab Kuning, akan sangat berguna terutama bagi dunia akademik dan forum ilmiah lainnya bila dikaji dari tinjauan filsafat hermeneutik. Sebab Abou Zaid mengatakan bahwa semua teks (Arab dan non-Arab) terlahir sebagai akibat proses rekaman verbal atas tindak komunikasi, dan besar kemungkinan pada awalnya untuk satu makna. Maka yang harus menjadi perhatian kemudian ialah bagaimana teks bekerja dan memproduksi makna.⁵ Karena komunikasi berlangsung memerlukan konteks, maka ia historikal (dipengaruhi oleh ruang dan waktu) terhadap makna pada masa itu dan format teks. Artinya, teks-teks dalam berbagai Kitab Fiqh, Kalam, dan sebagainya adalah hasil goresan pena pengarangnya pada zamannya, sejauh tangkapan wawasan/horizon intelektualnya, namun ia tidak sepi dari berbagai kelemahan. Diantara kelemahannya ialah banyak diantara pendapat pengarang tersebut ada yang dibantahnya sendiri setelah diterbitkan bukunya. Bukti yang paling nyata ialah dibatalkannya beberapa pendapat hukum dalam *Qawl al-Qadim* (Kufah) dan diganti dengan *Qawl al-Jadid* (Mesir) oleh Imam al-Syafi'i sendiri sebagai pengarang kitab, dan hal itu terjadi dimasa hidupnya. Pertanyaannya, bagaimana kalau *Qawl* yang dikatakan '*jadid*' tadi hingga kini sudah berusia beberapa abad pula? Dan bagaimana kalau *Qawl Jadid* yang sudah

3 *Ibid.*, hlm. 426.

4 Penulis artikel ini juga belum mampu menjelaskan defenisi ini secara akademik.

5 Nashr Hamid Abu Zaid, *Maḥmū al-Nash, Tekstualitas al-Qur'an, Kritik Terhadap 'Ulūmal-Qur'an*, Terj. Khoirin Nahdliyyin, (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. ix.

tua renta itu untuk konteks Mesir saja dipermasalahkan, sekarang diterapkan ke dalam konteks Indonesia, Malaysia dan Brunei?

Sementara literatur kajian epistemologi fiqh, terutama di Indonesia, kebanyakan membicarakan perlunya ijtihad dan langkah-langkah yang harus dilakukan untuk melakukannya, bukan pemikiran pra ijtihad yang terkait khususnya persoalan hermeneutik. Padahal untuk melakukan ijtihad diperlukan terutama sekali persyaratan pemahaman teks bahasa Arab, dan ini ternyata menyisakan persoalan mendalam dimana teks-teks yang dikaji ternyata diobjektivasi. Artinya, teks ditundukkan oleh pengetahuan (wawasan horizon) pembaca, dan kebenaran yang ingin diungkap oleh pengarang menjadi 'melenceng'. Apa yang dipahami hari ini pada hakekatnya 'pantulan' pemahaman pengarang tentang kebenaran, bukan hakikat kebenaran itu sendiri. Ibarat pelukis, seorang pelukis adalah orang yang berusaha maksimal memantulkan kecantikan (menurut dia), tetapi tidak sampai pada hakikat 'cantik' itu sendiri. Sebab bagi Gadamer dan Heidegger, hakikat cantik itu sendiri ada dalam barang lukisan itu sendiri, yang dinamakan *Being*, bukan pada hasil pengamatan seseorang atas barang lukisan tersebut. Apa hakikat cantik? Cantik adalah selaras, keseimbangan harmonial antara berbagai aspek dalam satu kesatuan fisikal yang diidolakan indrawi. Kemampuan menangkap hakikat cantik berbeda dari setiap orang. Demikian pula ia berbeda dalam tingkatan menangkap kebenaran. Sayangnya, pantulan-pantulan (cantik) kebenaran semacam itu dalam kitab fiqh yang sekarang diyakini sebagai 'kebenaran final fiqhiyah', dan jutaan umat mengikuti 'pemahaman' mujtahid, kiyai, ulama, dan lainnya. Khotbah, ceramah, pengajian agama di berbagai media elektronik, semua nampaknya belum memahami perbedaan antara 'pantulan' dan 'hakikat' kebenaran di balik teks fiqh. Oleh sebab itu, penulis mencoba menjelaskan persoalan teks fiqh secara hermeneutika dari sudut pandang berbeda. Minimal pandangan akademik akan tergugah dengan cara pandang ini.

Kajian hermeneutika, sekali lagi, pada tulisan ini hanya menyangkut bidang fiqh mu'amalat, karena ia terkait sekali dengan perkembangan sosial, sains dan teknologi. Semuanya memerlukan kontemplasi filsafat. Bila demikian halnya, maka pertanyaan pertama 'bolehkah berfilsafat dalam Islam'? Berfilsafat dengan menggunakan ratio (akal sehat) boleh-boleh saja. Yang dilarang dalam Islam bukan penggunaan daya intelektual, tetapi penyalahgunaannya (abuse). Penyalahgunaan yang mengarah kepada pembenaran-pribadi (angkuh dihadapan Tuhan), atau hanya untuk sekedar memuaskan fikiran menjalar kemana-mana

sehingga tak terkendali (sebatas sport otak).⁶ Hermeneutika yang diusung Gadamer, sebagaimana dijelaskan dalam tulisan ini, bukan filsafat seperti itu.

Hermeneutika dan Hermeneutika Filosofis

Kedua istilah di atas jelas berbeda. Hermeneutika, sebagai seni dan teknik interpretasi teks, mempunyai banyak arti dan aliran di Barat. Di antaranya ia berarti *techne* (kepandaian praktis). Schleiermacher, umpamanya, mengembangkan aliran hermeneutika universal. Hermeneutika filosofis yang dikembangkan oleh filosof Jerman Hans-Georg Gadamer (1900-2002) menolak aliran-aliran yang ada dalam hermeneutika umumnya dan ia mempertanyakan keabsahan pemahaman yang diraih oleh hermeneutika umum tersebut, bahkan ia juga menyelidiki bagaimana pemahaman tersebut kemudian divalidasi. Hermeneutika filosofis lebih menilik kepada asal-usul pemahaman (ontologi), ia juga lebih eksistensial (menekankan arti pemahaman bagi keberadaan diri dalam kehidupan), bahkan ia juga menyangkal pembuktian kebenaran ilmu-ilmu kemanusiaan (*Geisteswissenschaften*) melalui metode yang sama dengan pembuktian ilmu-ilmu eksakta Kantianisme (*Naturwissenschaften*). Ibarat polisi, hermeneutika melaksanakan tugasnya, tetapi hermeneutika filosofis ala Gadamer datang memeriksa tugas-tugas polisi tersebut apakah sudah sesuai protap atau tidak.

Bermain dengan hermeneutika pada hakekatnya bermain dengan 'dunia makna' (*sphere of meanings*) atau ('ilm al-ta'wil). Ketersambungan antara pemahaman pengarang tentang masa lalu dengan pembaca masa kini membuat pengalaman yang berbeda akan menyatu. Ibarat 'dua genangan air' yang terpisah di tanah kering, kemudian dibuat aliran kecil yang bisa menghubungkan keduanya sehingga ia menjadi tersambung: peristiwa ketersambungan (makna) itulah 'hermeneutika'. Jadi hermeneutika adalah filsafat 'perjumpaan' pemahaman, khususnya pemahaman via teks-teks kuno. Hermeneutika tersebut lebih mengkhususkan diri pada model pemahaman 'historis' dan 'humanistik'.⁷ Historis artinya melihat pemahaman manusia sebagai telah dipengaruhi (*situatedness*) oleh sejarah tempat dan zaman seseorang hidup dan berfikir. Sementara humanistik dimaksudkan sebagai filsafat pemahaman yang menfokuskan diri pada

6 HAR. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, (New Jersey: Princeton University Press, 1982), hlm. 201.

7 Richard E. Palmer, *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Terj. Musnur Hery & Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 8.

persoalan kemanusiaan yang mengacu kepada peningkatan kualitas diri ke taraf yang lebih baik. Pemahaman sangat penting artinya bagi keberadaan manusia (khalifah Allah di bumi). Arti penting teori Gadamer terletak pada penekanan eksistensial semacam itu dalam kaitan teks.

Teks Bagaikan Tempat Bertemunya ‘Dua Arus’

Perumpamaan ini untuk menggambarkan bagaimana proses hermeneutika terjadi, akibat pertemuan dua arus pemikiran di atas teks dalam memahami pemikiran masa lampau melalui proses situasi hermeneutis. ‘Situasi hermeneutis’ adalah suatu aspek yang perlu dipahami. Situasi tersebut terjadi tatkala membaca sebuah ketentuan fiqh Syafi’iyyah, umpamanya, kemudian memahaminya berkat tersambung apa yang sedang dikatakan teks (cerita masa lalu) dengan dunia nyata hari ini, dan kemudian berujung pada kesadaran diri pembaca. Di sinilah sebenarnya yang terjadi apa yang dimaksud oleh Gadamer dengan ‘situasi hermeneutis’: menyadari bahwa kita ‘tersambung’ dengan tradisi yang hendak dipahami dan selanjutnya memikirkan bagaimana ia dapat berdampak pada pemikiran dan perilaku pembaca, bukan tersambung dengan pendapat pengarang yang dipahami dari penggalan kalimatnya, kemudian di ‘amin’kan saja. Sebab setiap pemahaman adalah interpretasi, kata Gadamer, maka ia senantiasa reproduktif (melahirkan pendapat baru yang mestinya berbeda dari pengarang). Jadi memahami totalitas teks dalam suatu *turath* sama dengan menggali kebenaran dalam tradisi, maka yang difilsafati adalah ‘rahasia kekuatan umat’ (jati diri) masa lalu yang membuatnya berjaya.

Sementara tradisi adalah sesuatu yang diwarisi turun temurun, diantaranya tertulis dalam teks, dan di dalamnya ada kebenaran yang difilsafati secara hermeneutika, misalnya tradisi fiqh, tradisi kalam, tradisi Sunni, dan lainnya. Karena ia tekstual, maka kebenaran dalam suatu tradisi harus ditafsir ulang bagi setiap generasi. Bukan pendapat sepotong-sepotong dari buku sang Imam yang harus dikutip langsung dan diwujudkan untuk kehidupan dewasa ini, tetapi harus dipertanyakan kenapa ia berkesimpulan seperti itu. Paradigma macam apa yang telah ikut membentuk ushul fiqh. Oleh karena itu, dalam tradisi Ushul dan tradisi fiqh, pendapat Imam Syafi’i harus dipandang sekarang sebagai buah pemahaman untuk dan tentang zamannya (khususnya dalam hal *mu’amalat*). Ia hebat dan berjaya, namun yang difikirkan sekarang adalah rahasia di balik kejayaannya tersebut. Antara pendapat Imam yang tertulis dengan pemahaman

kita yang membacanya jelas dua hal yang berlainan. Dengan kata lain, situasi hermeneutis itu bagaikan orang berenang yang tegak di antara 'dua arus air' yang sedang bertemu (zaman lampau-kini), di mana kolamnya dalam kajian ini adalah teks (fiqh Syafi'iyah). Waktu menfilsafati 'pertemuan' tersebutlah kita melihat adanya pemikiran Imam yang telah kadaluarsa dalam teks tertentu yang dipahami dari penggalan kalimatnya, sementara fiqh Islam lebih untuk mereka yang hidup, bukan untuk yang mati. Maka apa yang dikatakan 'dunia' sebenarnya dalam hermeneutika adalah pemahaman bersama antara beberapa orang terkait, dimana bahasa sebagai mediasinya. Dunia Islam adalah pemahaman bersama tentang Islam, sementara teks al-Qur'an, teks Hadits, teks Ushul dan Fiqh adalah mediasi (jembatan intern umat).

Situasi Hermeneutis dan Peleburan Cakrawala

Situasi hermeneutis yang penting untuk disadari, sebagaimana dijelaskan di atas, ialah tatkala berlangsung pembacaan teks dimana terjadi peleburan cakrawala. Maksudnya, wawasan intelektual kita sebagai pembaca bertemu dan melebur dengan wawasan intelektual pengarang. Biasanya keteganganpun terjadi antara isi teks yang dibaca dengan si pembaca. Ketegangan timbul akibat perbedaan pemahaman intelektual masing-masing. Pada saat terjadi tarik menarik maksud yang dituju, pembaca jangan memaksakan dan menjustifikasi apa yang langsung terbetik dalam pemahaman, tetapi memberi ruang gerak bagi teks untuk menyampaikan pesannya, sekalipun isi teks nampak mengecewakan. Teks ingin membisikkan sesuatu yang dibawanya dari masa lampau.⁸ Boleh jadi sebagai pembaca teks, kita tidak setuju pada *point* tertentu, pada kebenaran yang diyakini Imam Syafi'i, tetapi Gadamer di sini ingin mengatakan bahwa di situlah bukti

8 Apa yang disebut 'kebenaran' (*truth*) bukanlah hasil pemikiran orang, bukan pula produk kesadaran, tetapi 'peristiwa' (*event*) yang menimpa kita di mana kita sekaligus terlibat di dalamnya. Kebenaran mendekati kita dalam bentuk peristiwa ketika kita melepaskan diri sebagai subjek dan masuk kepada peristiwa tersebut, bagaikan menceburkan diri ke dalam suatu permainan, maka yang bermain sesungguhnya adalah permainan itu sendiri dan kita dipermainkan oleh permainan. "Someone who understands is always already drawn into an event through which meaning asserts itself...In understanding, we are drawn into an event of truth and arrive, as it were, too late, if we want to know what we ought to believe'. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. Transl. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, (New York: Crossroad, 1989), hlm. 445-446.

bahwa pengarang (Imam Syafi'i) hanya sampai pada kebenaran historikal, karena ia dipengaruhi oleh sejarah yang mengitarinya. Sejarah yang mengitari sang Imam semasa hidup (dynasti Abbasiyah, aliran Sunni, filsafat, teologi, ekonomi, politik, budaya Arab), telah mempengaruhi pokok persoalan yang dibicarakan-nya, dan tentu saja mempengaruhi paradigma ushul fiqh. Gadamer menegaskan : "Thus the hermeneutical problem concerns not the correct mastery of the language but coming to a proper understanding about the subject matter, which takes place in the medium of language".⁹ (Dengan demikian, persoalan hermeneutis tidak berkaitan dengan penguasaan bahasa, tetapi berusaha memahami arti yang sebenarnya tentang pokok permasalahan, yang berlangsung dengan perantaraan sarana bahasa). Implikasinya, betapapun hebatnya penguasaan seseorang atas *nahwu*, *sharaf*, *balaghah*, *qawa'id* bahasa Arab, namun isi pesan sesungguhnya tidak terletak pada penguasaan hal-hal seperti itu. Semua kaedah-kaedah bahasa tersebut baru pada tingkat sarana. Mempercayai sarana sebagai kebenaran itu sendiri, jelas menyesatkan. Masih ada hakikat kebenaran di balik aturan kebahasaan yang perlu difilsafati.

Bila kebenaran dalam teks bisa diragukan, demikian pula kebenaran oral (ucapan) bisa jadi salah interpretasi. Ucapan muncul dari mulut karena berinteraksi dengan lingkungan dalam bentuk peristiwa (event). Jadi ucapan bukanlah inti kebenaran tetapi 'pantulan' dari kebenaran sejauh daya intelektual seseorang. Nabi Muhammad saw sendiri, misalnya, dalam masalah praktek teknologi pen-cangkakan tanaman pernah dipertanyakan orang, karena kata-kata Nabi (oral) yang diikuti sipetani kemudian malah berbuntut kecewa, akibat mereka yang bertanya terpaku pada batasan cakrawala pertanian Nabi. Setelah tiba masa panen, nasihat Nabi yang diikuti oleh si petani ternyata tidak menggembirakan. Tatkala ditanyakan kembali, Nabi pun menjawab : "*Antum a'lamu bi umur al-dunya-kum*": jawaban Nabi yang menyiratkan bahwa terdapat rahasia *Sunnatullah* (hukum alam) pada bidang pertanian yang sudah baku, tetapi rahasia tersebut diluar misi kerasulannya dan bahkan di luar jangkauan wawasan pengetahuannya tentang budi daya tanam. Artinya, umat harus membedakan pada diri Nabi dua hal: ruang iman dan ruang ratio pada dataran empiris. Hermeneutika bekerja pada dataran yang kedua. Demikian pula Imam Syafi'i, hanya sampai pada 'bayang-bayang' kebenaran yang sesungguhnya (universal), maka dituntut usaha untuk meleburkan cakrawala (pembaca teks) kepada cakrawala sang Imam

⁹ *Ibid.*, hlm. 385.

(pengarang).

Sehubungan dengan pengalaman hermeneutis dan peleburan cakrawala tersebut, John Wansbrough pernah memperingatkan. Sumber tertulis, menurutnya, sebenarnya tidak mampu sepenuhnya menceritakan 'apa yang sesungguhnya telah terjadi', tetapi teks hanya mampu merekam 'apa yang dikatakan oleh pengarang sebagai telah terjadi', atau 'ia ingin meyakini apa yang telah terjadi', atau 'ia ingin agar orang lain juga mempercayai apa-apa yang telah terjadi'. Oleh sebab itu, dalam meneliti kesejarahan suatu teks tertulis, kita harus membahas masalah kedalaman pengetahuan pengarang, serta niatnya di balik itu semua.¹⁰ Bila demikian, apa contoh persoalan hermeneutis dalam karya Imam Syafi'i *al-Risalah*?

Kitab Ar-Risalah

Persoalan selanjutnya, bila pembaca telah setuju dengan pendapat penulis di atas, ialah bahwa sebahagian besar pembahasan ushul fiqh yang bertalian dengan kehidupan sosial dalam kitab *ar-Risalah* telah 'dipermanenkan' (fixed) dalam tulisan teks Arab oleh pengarangnya Imam Syafi'i (lahir 767 M), sementara perkembangan sosial melaju pesat. Permanennya suatu teks berarti ia pasif, sedangkan perubahan masyarakat bersifat aktif, maka tertinggallah teks di belakang: ada selisih gerak. Artinya, teks-teks Arab yang memuat ketentuan ushul fiqh *mu'amalat* di dalamnya bisa diumpamakan sebagai 'buah-buah' yang tua dan lapuk, menunggu bahkan sudah jatuh sebahagian ke tanah.

Bila demikian halnya, bagaimana Imam Syafi'i mengatakan berpendapat objektif dalam kitabnya, sepanjang sejarah yang dipahaminya adalah bagian perjalanan panjang dari lika-liku sejarahnya sendiri. Pasti ada yang dibenarkan, dibela, dan ditopang dengan kepingan pengetahuan sejauh yang sudah tersedia dalam cakrawalanya. Bahkan setelah kitabnya selesai dikarang, biasanya timbul keinginan untuk meralat pendapat yang telah ditulis dalam buku tersebut. Hasilnya, apapun ide yang tertulis dalam buku merupakan pengetahuan yang tak pernah tuntas. Seandainya Imam Syafi'i sempat hidup kembali sekarang, sudah pasti banyak isi bukunya tersebut yang hendak diralatnya.

Sekarang, bila dicari implikasi particularitasnya pada pendapat Imam Syafi'i, maka buah fikirannya dalam kitabnya *al-Risalah* harus dipandang, bu-

10 J. Koren and Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, vol. 68, 1991, hlm. 89.

kan sebagai hakikat kebenaran itu sendiri, tetapi sebagai upaya sang Imam dalam memahami arti kebenaran pada masanya. Kita boleh saja tidak setuju dan berbeda pendapat, bukan hanya dengan perkataan/pendapat sang Imam, tetapi juga dengan warisan kebenaran yang dikandung dalam tradisi Islami yang kita warisi hari ini. Penolakan tersebut boleh jadi disebabkan adanya kemungkinan silang pendapat di masa lampau yang terkait, misalnya, metode deduksi yang digunakan bernuansa eksklusif. Boleh jadi, sebagaimana yang dikatakan Gibb, pada waktu itu semangat pemersatu umat yang dilancarkan oleh Asy'ariyah bertumpu pada toleransi keberbedaan pendapat dalam hal-hal kecil demi menjaga keutuhan umat sehingga dibuatlah slogan 'perbedaan pendapat itu barokah':¹¹ ada nuansa politis. Sebab itu wajar diduga bila kandungan tradisi fiqh Islami memuat berbagai sudut pandang, selain pendapat Imam Syafi'i sendiri juga pendapat orang-orang yang sepaham dan yang tidak sepaham dengannya. Hal ini diperkuat oleh bukti bahwa pemikiran metode hukum yang bersifat teknis oleh Imam Syafi'i sebetulnya mengembangkan pemikiran hukum Imam sebelumnya yaitu al-Syaibani (Kufa).¹²

Jadi tradisi Islami bagaikan kolam yang berisi berbagai pendapat/goresan pena banyak orang, Imam-Imam Mazhab dimasa lampau yang telah mencoba merefleksikan arti kebenaran fiqh, tetapi tidak sampai pada hakikat kebenaran fiqh itu sendiri. Isi terdalam 'kebenaran' yang tak kunjung tercapai oleh manusia, dalam hermeneutika, disebut *Being* oleh Heidegger, *Logos* oleh Plato, dan *Numea* oleh Aristoteles. Memahami tulisan Imam Syafi'i adalah memahami capaian sang Imam atas *Being*, dimana hakikat kebenaran bersemayam.

Pembacaan Teks Menurut Gadamer

Bila teks sudah mapan (fixed), maka semua interpretasi karya lampau terdiri dari dialog masa kini dengan masa lampau, kata Gadamer. Jawaban yang akan diberikan oleh teks kepada kita, tergantung atas bentuk pertanyaan yang diajukan kepada teks, dilihat dari sudut kesejarahan kita yang menguntungkan (a vantage point). Semakin berbobot suatu pertanyaan yang diarahkan kepada teks, semakin berbobot pula jawaban yang akan diperoleh, sebab teks adalah juga merupakan dialog dengan zamannya (teks).¹³

11 HAR Gibb, *Op. Cit.*, hlm. 199.

12 N. J. Coulson, *History of Islamic Law*, (Edinburgh University Press, 1991), hlm. 53.

13 Terry Eagleton, *Literaray Theory*, (Minneapolis: University of Minnesota Press,

Bagaimana sebenarnya praktek pembacaan teks menurut Gadamer? Pembacaan teks dimulai dengan memahami bagian-bagiannya, setelah itu baru keseluruhan isi buku. Kemudian dengan cara mendekati keseluruhan teks, dengan tidak meninggalkan bagian-bagiannya. Dimulai dari sub-sub bab, kemudian bab per bab, kemudian isi kitab secara keseluruhan. Dari isi kitab secara keseluruhan, kemudian beralih kembali ke bab-bab dan ke sub-sub bab, tetapi fokus diskusi tetap diarahkan kepada persoalan kebahasaan dan pokok permasalahan. Kebenaran juga disingkap bukan hanya dari satu kitab tetapi juga dengan karya-karya lain yang berkaitan dengannya, karena semua khazanah warisan penulis masa lalu tersebut adalah buah hasil tangkapan kebenaran sejauh wawasan horizonnya. Bisa dikatakan bahwa masih ada kebenaran yang belum atau tidak terjangkau oleh sang penulis. Seiring dengan itu, pertanyaan oleh pembaca dirumuskan secara ilmiah dan diiringi sikap lapang dada dalam menerima pendapat dari dalam teks yang tidak sejalan dengan cara berfikir pembaca. Jawaban yang berbobot tergantung atas pertanyaan yang berbobot. Maka liku-liku pertanyaan yang jitu sangat bergantung atas kepiawaian si penanya. Ini mengharuskan si penanya mengerti duduk persoalan yang dipertanyakan. Pertanyaan diajukan kepada isi kitab yang dibahas bukan untuk menjatuhkan atau menyalahkan pengarangnya, tetapi untuk membangun dan memperkaya wawasan/pemahaman bersama (pengarang dan pembaca), karena yang dikejar bukan kebenaran isi kitab, tetapi kebenaran dari dalam tradisi. Tradisi, berada di luar kitab, diwarisi oleh masyarakat karena diyakini mengandung kebenaran, dan kitab hanyalah hasil goresan pena pengarang yang mencoba menangkap kebenaran dari dalam tradisi tersebut. Sekali lagi, ibarat lilin yang sedang menyala, tradisi bagaikan apinya lilin, dan pengarang menangkap sinar-sinar sekelilingnya. Hasil tangkapannya kita warisi berupa buku.

Jadi proses pembacaan suatu teks dilakukan secara 'mendekati dan mendekati', menurut pemahaman penulis tekniknya bagaikan menekan sepotong busa basah dengan telapak tangan. Semakin ditekan beberapa kali, busa akan semakin mengeluarkan gelembung-gelembung air. Gelembung air tersebut diumpamakan pemahaman-pemahaman baru atas teks. Proses teknis semacam itu dilakukan berulang-ulang dan diharapkan semakin memahami arti kebenaran (eksistensial) dalam ilmu-ilmu kemanusiaan, bukan dengan cara mengutip penggalan kalimat. Jadi sifat eksistensialis momot praktek dalam pem-

bacaan suatu teks harus benar-benar ditekankan (dalam bahasa Latin disebut *Subtilitas Applicandi*).

Seluruh pemahaman pembaca, seperti dikatakan di atas, akhirnya bersifat produktif: dalam arti ia menghasilkan potensi-potensi baru akibat perjumpaan dengan berbagai potensi lain dalam teks, sehingga yang timbul belakangan adalah perbedaan pemahaman penafsir dengan pengarang teks. Kenapa harus berbeda? Karena apa yang dikatakan pengalaman, bagi Gadamer, seyogyanya berbuntut kekecewaan (negatif). Karena kecewa dengan pengalaman masa lampau, seseorang berusaha memikirkan kiat-kiat baru agar lebih sukses. 'Hari esok harus lebih baik dari hari ini !' Pada saat-saat seperti itu pembaca memasuki 'dunia lain' dari karya tersebut (yang sebelumnya ia tidak ketahui), namun secara bersamaan ia sedang mengumpulkan kedalam genggamannya pemahaman yang lebih lengkap tentang arti kebenaran, dan 'berani beda'. Jelas, cara-cara pembacaan kitab seperti ini 'asing', bahkan bisa dianggap 'kuwalat' bagi sebahagian kaum Muslimin.

Kembali ke ushul fiqh. Bila fiqh adalah pemahaman manusia atas hukum Allah yang terjadi di lapangan, maka ushul fiqh bekerja sebelum lahirnya fiqh dalam merumuskan langkah-langkah sistematis agar jalan ke arah produk fiqh sebagai pemahaman manusia yang cenderung keliru tidak menyimpang dari maksud Allah. Arti penting hermeneutika terletak pada pertautan pemahaman antara perumus ushul fiqh dengan wawasan pembaca hari ini mengenai apa yang diyakini sebagai 'maksud Allah'. Apa yang dikejar dalam hermeneutika pra ushul fiqh ialah memahami hakikat norma suatu aturan/larangan, dan bagaimana norma tersebut bisa aplikatif menjangkau kehidupan yang religius pada dua masa yang berbeda jauh. Fokus perhatian diarahkan kepada hal-hal apa yang terjadi dalam perumusan dalil dan bagaimana ia diabsahkan. Apa saja kriteria sahnya suatu dalil ushul fiqh dan bagaimana kemudian keabsahan tersebut divalidasi. Singkat kata, syarat-syarat pengetahuan hermeneutis harus mengacu kepada pengetahuan cakrawala dua masa yang berbeda.

Kendati dua masa berbeda jauh, berabad-abad, namun ada sesuatu yang konstant dalam kandungan tradisi Islami. Ambillah contoh dalam bidang hukum (tradisi fiqh). Generasi lampau dengan generasi sekarang sebenarnya sama-sama diikat dan harus mengacu ke dalam suatu prinsip pokok yang lestari, di mana spirit hukum fiqh sebenarnya bersemayam. Misalnya, Sayyid al-'Asymawi pernah mengatakan, dengan melihat kepada sebuah ayat, bahwa tujuan hukum *rajam* dalam Islam, bukan pelaksanaan hukuman itu sendiri yang lebih

dipentingkan, tetapi tobat kesadaran pribadi (*nasuha*). Tingkat penyesalan diri setulusnya atas kekhilafan, taubat dari lubuk hati yang paling dalam kepada Tuhan. Contohnya, pada zaman Nabi dahulu pernah ditangkap seorang wanita yang melakukan perzinaan lalu dijatuhi hukuman *rajam* oleh Sahabat, namun ia sempat melarikan diri. Setelah dikejar dan tertangkap lagi, si wanita tersebut lalu dirajam. Kejadian ini kemudian dilaporkan Sahabat (eksekutor) tersebut kepada Rasulullah dengan harapan memperoleh persetujuan Nabi, namun beliau menjawab: "Kenapa tidak dibiarkan dia (wanita tersebut) memilih nasibnya sendiri?". Artinya, dalam jawaban Rasul tersebut telah terselip dekonstruksi Fiqh.¹⁴ Sebab apa-apa yang dipahami dari teks ayat al-Qur'an tentang rajam oleh juru eksekusi, bukan mengacu kepada moral hukum, tetapi 'mengobjektivasi' teks/*nash*. Apa yang tertulis dan apa yang terbaca dianggap sebagai kebenaran (*final*). *Nash* al-Qur'an serta contoh realisasinya oleh Nabi secara *de facto* ditundukkan menurut pemahaman empirik dan diyakini sebagai kebenaran akhir (puncak dari segala kebenaran). Namun di balik teks hukum sebenarnya ada permasalahan terutama bagi orang banyak. Kasus rajam si wanita di atas nampaknya tidak mengacu kepada *spirit* hukum seperti itu. Ini adalah contoh fiqh dalam arti pemahaman manusia atas hukum Allah, yang bisa dilihat sebagai kegagalan hermeneutis yang nantinya mempersoalkan ushul fiqh pada dataran teoritis-konseptual. Maka ahli Ushul seharusnya juga memfilsafati hakikat 'kata'.

Kata

Gadamer dengan filsuf lainnya berbeda pemahaman tentang 'kata'. Sementara para filsuf ada yang melihat pada bentuk dan fungsi instrumental bahasa, bagi Gadamer menekankan pada bahasa asli (makna primordial) dan partisipasi kita di dalamnya. Asumsi bahwa 'kata' terbentuk karena refleksi pemikiran, dibantah oleh Gadamer. Menurutnya, kata adalah produk pengalaman: ekspresi situasi dan keberadaan.¹⁵ Refleksi memang diakui ada secara internal, namun 'kata' bukanlah eksternalisasi-diri dari refleksi itu sendiri. Refleksi bukan asal muasal dari mana suatu 'kata' terlahir, tetapi 'kata' terlahir dari 'hal' yang diucapkan dalam kata-kata.¹⁶ Merangkai kata guna menjelaskan pengalaman, sebenarnya

14 Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu, Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), hlm. 137.

15 Hans-Georg Gadamer, *Op. Cit.*, hlm. 403.

16 Richard E. Palmer, *Op. Cit.*, hlm. 242.

merupakan penegasan atas kebutuhan pengalaman. Kita mengucapkan kata-kata demi suatu konfirmasi, sebenarnya kita sedang menggunakan perbendaharaan yang sudah menjadi milik situasi.¹⁷ Idealitas makna suatu kata bukan terletak dalam 'tanda' yang secara turun temurun dipakai, dan bukan pula berkaitan dengan tempat di mana seseorang memberikan sebuah arti padanya, tetapi idealitasnya terletak (to be inherent) dalam kata itu sendiri. Kata selalu telah bermakna.¹⁸ Bila kata hanya dilihat sebagai suatu tanda, ini sama artinya dengan memutuskan kata tersebut dari kekuatan primordial (asal-usulnya). Hubungan primordial berbicara dan berfikir dikonversi menjadi hubungan instrumental (sekedar alat).¹⁹ Cara berada sesuatu yang difikirkan itulah sebenarnya yang membentuk bahasa. Jadi kata bukanlah milik manusia, tetapi milik situasi, tetapi manusia yang mengucapkannya, maka terjadilah perbedaan kata dan ucapan namun yang dituju adalah sama. Bila seseorang mencari kata, sebenarnya dia bukan mencari sesuatu pengungkapan yang tepat menurutnya, tetapi apa yang tepat menurut situasi, karena kata milik situasi.²⁰

Palmer menjelaskan lebih jauh bahwa apa yang penting dalam pernyataan ini, bukan isi pernyataan yang diutarakan oleh subjektivitas manusia, tetapi bagaimana pernyataan tersebut dibuat dengan cara tertentu. Kata-kata dipelajari seseorang secara bertahap dengan meleburkan diri di dalam arus warisan budaya. Jadi yang perlu dilihat pada bahasa bukan pada bentuknya, tetapi berdasarkan apa yang secara historis diwariskannya kepada anak manusia.²¹ Kata-kata 'apa yang secara historis diwariskan' mengimplikasikan adanya sesuatu yang substantial dalam dunia intelek yang menjadi tugas '*ulul al-bab*' (kaum cendekia), untuk difikirkan, dipilih dan dipilah. Kata 'sorga dan neraka' (*al-Jannah wa al-Naar*) diwarisi dalam tradisi keimanan, sementara ada ayat lain yang menjelaskan '*inna al-fujjaro lafi jahiim, wa inna al-jannata lafi na'iim*' (yang namanya Neraka sungguh kejam, dan yang namanya Sorga betul-betul nikmat). Jelas, kata 'sorga dan neraka' milik situasi (*na'iim dan jahiim*). Panasnya Neraka (dalam kata) cocok di'situasi'kan kepada manusia Padang Pasir, bukan kepada Orang Kutub. Dari warisan orang Padang Pasirlah tradisi kata 'Neraka Panas' kita wa-

17 *Ibid.*, hlm. 241-242.

18 Hans-Georg Gadamer, *Op. Cit.*, hlm. 394.

19 Richard E. Palmer, *Op. Cit.*, hlm. 240.

20 Dhamir '*Huwa*' untuk Allah bukan berarti 'situasi'Nya berkelamin Laki-laki, tetapi 'situasi' Arablah yang paternal.

21 Terry Eagleton, *Op. Cit.*, hlm. 72.

risi, bukan dari tradisi manusia Eskimo yang kedinginan. Kalau begitu Neraka pada hakekatnya bukan panas atau dingin (*particular*), tetapi *jahim* (universal). Demikian pula rajam, bukan hilangnya nyawa pelaku yang diutamakan (*particular*), tetapi '*hasanah fi al-dunya wa al-akhirah*' (universal) bagi semua manusia.

Pemikiran hermeneutis semacam inilah nampaknya yang juga penting untuk memahami dalil-dalil ushul: "...bagaimana ia dirumuskan dengan cara-cara tertentu dalam tradisi, ...bagaimana perumusannya menceburkan diri pada warisan budaya, dan....berdasarkan apa dalil-dalil tersebut diwariskan...serta unsur-unsur penting apa yang terkandung di dalamnya". Abu Zaid juga menegaskan bahwa pengkajian konsep teks dalam Islam harus diarahkan kepada pencarian 'dimensi yang hilang' dalam tradisi, agar penemuan dimensi tersebut dapat berfungsi sebagai alat bantu bagi merumuskan kesadaran ilmiah atas tradisi.²² Fazlur Rahman pun mengakui bahwa kesadaran historis sebagai hal sekunder memang ada dan ia diperlukan, tetapi untuk mempertanyakan kebenaran dalam tradisi melalui sejarah efektif, suatu pertanyaan lanjutan harus dibuat: untuk siapa? Artinya, kebenaran yang akan diungkap tidak memiliki ukuran yang pasti sebagai sesuatu yang bisa dikukuhkan atau diubah.²³ Kebenaran bersifat relatif. Sekarang marilah kita lihat lebih dalam kepada isi kandungan kitab *al-Risalah*. Perlu diingat bahwa kutipan beberapa bahagian *al-Risalah* ini belum mempresentasikan sesungguhnya apa yang diajarkan oleh Gadamer, tetapi hanya sebagai cuplikan dari contoh mengobjektivasi teks, dan 'kata' tidak diyakini sebagai milik situasi.

Al-Bayan

Pada bahagian kitab *al-Risalah* tentang *al-Bayan*,²⁴ Imam al-Syafi'i menulis *wa al-Bayanu ismu jami' lima'ani mujtami'at al-ushul, mutasya'ibat al-furu'*. *Al-Bayan* dikatakan sebuah konsep yang mempunyai arti ganda (kumpulan makna), bila dilihat dari sasaran bicara. Boleh jadi ia bermakna tunggal (*mujtami'at al-ushul*), atau bermakna jamak (*mutasya'ibat al-furu'*). Ia menyatu pada universal, tetapi berbagi pada particular. Bagi audiens yang memahami bahasa Arab, katanya, berbagai ungkapan di dalam *al-Qur'an* hampir bernilai sama kendati di sana

22 Nashr Hamid Abu Zaid, *Op. Cit.*, hlm. 2.

23 Fazlur Rahman, *Op. Cit.*, hlm. 13.

24 Kitab yang dijadikan objek studi dalam tulisan ini ialah *al-Risalah* cetakan Dar al-fikr, (Beirut) 1309 H, yang *ditahqiq* oleh Ahmad Muhammad Syakir.

sini ada penekanan, namun bagi audiens yang tidak mengerti bahasa Arab, beberapa ungkapan bisa dianggap berlawanan (kontradiktif).²⁵

Penjelasan Imam Syafi'i di atas menyiratkan bahwa bahasa-bahasa anak manusia dimuka bumi penuh dengan particularitas. Karena tidak memahami bahasa Arab, katanya, particularitas boleh jadi berbuntut kontradiksi. Kalau begitu, untuk menghilangkan kontradiksi pemahaman diperlukan pemahaman terhadap bahasa Arab, sebab bahasa al-Qur'an adalah bahasa Arab, demikian yang penulis pahami.

Bila '*al-bayanu*' dikaitkan dengan perumusan fiqh, maka konsep semacam itu berujung pada menprastrukturkan fiqh. Artinya, pemahaman bahasa Arab oleh bangsa Arab sendiri (seperti Imam Syafi'i) dan pemahaman bahasa Arab oleh, katakanlah, seorang ulama Indonesia, adalah dua dunia berbeda zaman, sehingga ia akan memerlukan 'pertautan' pemahaman. Ketika terjadi pertautan tersebut, bukan keterangan Imam Syafi'i tentang *al-bayan* saja yang dipegangi sebagai finalitas kebenaran, tetapi penjelasan tersebut baru sepenggal-sepenggal, sehingga untuk mendapatkan arti kebenaran yang lebih komprehensif dari dalam tradisi ushul fiqh diperlukan pembacaan keseluruhan isi kitab *al-Risalah* tersebut dan bisa ditambah dengan karya-karya yang sezaman dengannya (misalnya, karya al-Amidi). Sekali lagi, pembaca jangan terpaku dengan kebenaran isi kitab, tetapi mencoba melayangkan pandangan jauh ke zaman silam dan memikirkan apa sesungguhnya arti kebenaran yang ingin disampaikan oleh pengarang pada masa itu, karena 'kata' milik situasi.

Selanjutnya, pada halaman 38 Imam Syafi'imenulis, "wa abaana anna al-'adla al-'amil bi tha'atihi, fa man ra auawhu 'amilan biha kana 'adlan, wa man 'amila bikhilafiha kana khilaf al-'adl". (Konsep Imam Syafi'i disini tentang *al-'adl* perlu dipahami sebagai 'kepatuhan moral' bukan kepatuhan cara pandang yang terkait wawasan seseorang (horizon), karena pengarang (Imam Syafi'i) mengaitkannya dengan persyaratan kejujuran seseorang dalam surat al-Thalaq ayat 2: "*Wa asyhidu dzawa 'adlin minkum*". Jadi kata '*al-'adl*' dalam penjelasan sang Imam lebih merujuk kepada moral al-Qur'an yang tidak menghendaki adanya *vested interest* dalam memutuskan perkara. Walaupun terdapat kata '*bi tha'atihi*', namun ini bukan mengandung konotasi kepatuhan fiqhiyah (badaniyah), tetapi lebih merujuk kepada 'lubuk hati nurani' yang berlandaskan taqwa. Maka secara hermeneutika, apa yang harus dipersambungkan pemahaman kita den-

25 Imam Syafi'i, *Op. Cit.*, hlm. 38.

gan pemahaman Imam Syafi'i di sini ialah bahwa dalam tradisi Islam teriakkan al-Qur'an kepada penguatan taqwa jelas memberikan dampak psikologis yang tinggi bagi tegaknya keadilan. Cita-cita demi tegaknya keadilan itu sendiri universal, namun kata '*bi tha'atihi*' di sini jelas membatasi keuniversalan sifat adil dengan memberikan landasan ontologis: kepatuhan yang dilandasi oleh keyakinan kepada Allah dan ajaran Rasul. Sebab di dunia ini rasa keadilan bagi non Muslim bisa saja di dasarkan atas pengalaman (empirik), selain kepada Allah.

Imam Syafi'i nampaknya telah menyiratkan hal ini dalam bab *al-bayan*, p. 38, *anna al-'adla al-'amil bi tha'atihi*. Jadi konsep 'adil' yang berlandaskan taqwa kepada Allah tentu sesuai dengan suara hati nurani yang dimiliki oleh banyak orang pada suatu masa. Ada rasa kepatutan orang banyak yang harus dipertimbangkan di balik keputusan rational pribadi. Jangan sampai ratio mencederai suara hati nurani yang selalu dekat dengan Allah. Maka secara hermeneutika, apa yang diyakini sebagai moral Nabi untuk dipahami pada zaman sekarang adalah apa yang mencuat dari lubuk hati terdalam kaum Muslimin hari ini yang betul-betul kesehariannya penuh dengan amal saleh. Namun kepribadian Muslimin hari ini dengan melihat kepada teks Hadits, bukan moral Nabi itu sendiri yang a historikal (*Being*), tetapi penghayatan orang (pengikut Muhammad saw) atas kepribadian historikal beliau yang tak terlepas dari faktor kesejarahan hidup Nabi. Jadi hermeneutika terkait teks nampaknya merujuk kepada bahasa.

Tentang Bahasa

Apa yang belum nampak oleh Imam Syafi'i pada waktu menulis ini ialah bahwa di balik bahasa terdapat '*Being*', dimana kebenaran bersemayam. Bahasa, bagi Imam Syafi'i, adalah medium komunikasi termasuk dengan non Arab ('*ajami*'), namun belum dibawa oleh penganut Syafi'iyah, sebagaimana diajarkan Gadamer, ke arah penunjukan dan peningkatan makna diri (hari ini) dalam kehidupan: kurang nampak sifat eksistensialnya. Pesan-pesan Allah yang telah diraktekkan oleh Rasul semasa hidup kemudian dirumuskan oleh Imam Syafi'i landasan teoritisnya dalam bentuk ushul fiqh. Apakah landasan teoritis ini telah memenuhi syarat-syarat kontemplasi filosofis yang mampu melahirkan kerangka pemikiran roh hukum yang bersifat universal? HAR Gibb nampaknya membantahnya. Sebab pada masa-masa awal Islam, metodologi ushul dibangun atas dasar berbagai pengalaman lapangan sporadik.²⁶

26 HAR. Gibb, *Op. Cit.*, hlm. 15.

Bagi Imam Syafi'i, bahasa Arab dipandang, bukan sebagai milik situasi, tetapi sebagai memiliki regime bahasa universal Islami. Bahasa Arab mengatur bahasa-bahasa lain di dunia guna menarik pemakai bahasa yang bersangkutan kepada medan pengamalan transendental. Ia seakan mempunyai singgasana yang mana regime otoritasnya meletakkan bahasa lain ('*ajami*) pada level subordinatif. Coba kita lihat pada halaman 48 Imam Syafi'i menulis: "*fa 'ala kulli Muslim an yata'allam min lisan al-Arab ma balaghahu jahduhu, hatta yasyhada bihi an laa ilaaha illa Allah, wa anna Muhammadan 'abduhu wa rasuluh....*". (Setiap Muslim harus mempelajari bahasa Arab menurut kesanggupannya, sampai akhirnya ia mengakui Tiada Tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah Rasulullah).

Dengan cara demikian, apa yang bisa dipahami dari pernyataan Imam Syafi'i ialah bahwa ia tidak memandang bahasa sebagai produk tindak komunikasi. Walaupun ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits yang dikutipnya mengindikasikan kejadian-kejadian historikal yang bukan hanya terjadi eksklusif pada nasib bangsa Arab saja, tetapi hubungan antara Bahasa Arab dengan bahasa '*ajam* senantiasa diletakkan pada dataran subordinatif. Tujuannya yang paling jelas terlihat adalah terwujudnya ketaatan pemeluk '*ajami*. Jadi motivasi yang melatar belakangi peletakan hubungan bahasa Arab (universal) dengan bahasa-bahasa lain (particular) bisa dikatakan terwujudnya *Weltanschauung* (pandangan hidup) Islami. Apa yang bisa dilihat lebih jauh dari motivasi ini ialah melalui ketertundukan bahasa, maka segala macam unsur-unsur budaya pada bahasa '*ajami* yang bersifat kontra monotheisme dan anti kerasulan Muhammad saw menjadi luluh lantak. Artinya, ketersambungan bahasa particular dengan bahasa universal akan membuat ketersambungan nilai-nilai transenden Islami semakin meluas, dan sekaligus perluasan pengakuan atas otoritas Nabi. Misalnya, bahasa Arab tersambung dengan bahasa Parsi (Iran), maka ajaran-ajaran Zoroaster berhadapan dengan Monotheisme al-Qur'an, tetapi karena mereka yang berbahasa Parsi diharuskan mempelajari bahasa pendatang (Arab), maka keharusan menerima prinsip-prinsip tauhid yang dikandungnya menjadikan particularitas yang juga dikandung oleh bahasa Arab tersebut harus diterima kebenarannya, padahal ia juga historikal. Artinya tauhid bisa ditolak? Bukan begitu maksudnya. Tauhid di situ jelas 'membonceng' pada otoritas bahasa Arab, tetapi yang menjadi persoalan hermeneutis adalah segala macam asumsi awal Imam Syafi'i ke arah perumusan Ushul fiqhnya. Bagaimana kalau Ushul Fiqh Syafi'iyah tersebut diterima di Kutub? Bagaimana memformulasikan fiqh pada orang yang kedinginan, yang sangat membutuhkan panas, sementara fiqh diformulasikan agar mereka takut

kepada panas (Neraka)?

Kemanapun Islam berkembang, ushul fiqh menemui budaya-budaya dan pemikiran hukum penduduk negeri yang didatanginya. Secara hermeneutika, apa yang perlu dipahami oleh pembaca hari ini, dalam beberapa tulisan Imam Syafi'i sejauh yang berkaitan ushul fiqh, ialah memahami jalan pikiran Imam Syafi'i tatkala menulis (kondisi masa itu, tujuan penulisan, faktor-faktor apa yang senantiasa membonceng dalam fikirannya, dan sebagainya) dan mencoba melihatnya dengan cara fikir hari ini, kendati dalam beberapa hal barangkali menolak pendapat sang Imam, terutama bila ushul fiqh tersebut menyangkut paradigma pengetahuan modern yang pada hakekatnya pengungkapan *Sunnatullah*. Bila Imam Syafi'i membangun rumah, bukan model bangunan fisiknya yang perlu dicontoh terus menerus, tetapi 'pemikiran/asumsi' mengapa dia membuat model bangunan seperti itu. Faktor-faktor apa yang menjadi landasan pertimbangannya. Apa yang terjangkau oleh wawasannya dan apa yang tidak/ belum terjangkau. Kalaupun terjangkau, bagaimana inteletiknya berperan. Peran inteletiknya juga dipertanyakan, karena dia hidup antara zaman Nabi dan zaman kita. Pasca Nabi, dinasti-dinasti berebut kekuasaan, dan Imam Syafi'i hidup di bawah naungan Dinasti Abbasiyah yang merebut kekuasaan dari Umayyah: hasilnya rumusan Ushul memprastrukturkan fiqh (hukum) jangan sampai kontra penguasa (politik). Padahal kita dan Imam Syafi'i sama-sama harus menggali dari nilai-nilai tradisi Islamiyah. Di situlah hermeneutika bekerja.

Sekarang marilah kita lihat apa yang ditulis oleh Imam Syafi'i pada halaman 51-53:

"Fa innama khataba Allahu bi kitabihi al-Araba bi lisaniha, 'ala ma ta'rifu min ma'aniha, wa kaana min ma ta'rafu min ma'aniha ittasa'u lisaniha'. ...'Wa anna fithratuhu an yukhathib bi al-syay'i minhu 'aman zhahiran yuradu bihi al-'am al-zhahir, wa yustaghna bi awwali hadza minhu 'an aakhiri, wa 'aman zhahiran yuradu bihi al-'am wa yadkhuluhu al-khash. Wa zhahiran yu'rafu fi siyaqihi annahu yuradu bihi ghairu zhahirihi. Fa kullu hadza mawjudun 'ilmuhu fi awwali al-kalam aw washathihi aw akhirihi'.²⁷

Dua baris yang terakhir ini jelas meletakkan porongan-potongan teks ushul untuk merumuskan fiqh dalam kerangkeng bahasa. Bahwa sesuatu yang *dzhahir* bisa dilihat jelas pada awal, tengah, atau akhir kalimat, boleh jadi akan mengarah kepada teori korespondensi. Gadamer memandang teori ini lemah, sebab kebenaran proposisi bergantung atas kebenaran 'kesesuaian'.²⁸ Boleh jadi kebe-

27 Imam Syafi'i, *Op. Cit.*, hlm. 51-53.

28 Ini salah satu contoh abstraksi teori yang menggunakan abstraksi generalisasi

naran kesesuaian antara dalil dengan apa yang ditunjukkan oleh dalil, tetapi boleh jadi juga bahwa paradigma awal yang melandasi perumusan dalil tersebut telah harus berubah akibat perkembangan pengetahuan. Kiasannya seperti ini. Boleh jadi terdapat kesesuaian antara suatu bentuk cetakan kue dengan hasil kue tertentu, tetapi hermeneutika mempertanyakan faktor-faktor apa yang telah mempengaruhi konsep pembuatan cetakan tersebut: landasan filosofis yang membentuk paradigma awal, dan untuk masa sekarang paradigma semacam itu perlu dikaji ulang.

Coba pembaca lihat kalimat berikut ini:

"Wa tabtadiu al-syai a min kalamihā yubayyinu awwali lafzhihā fihi 'an akhirihī. Wa tabtadi u al-syai an yubayyinu akhiru lafzhihā minhu 'an awwalihi'. 'Wa takallamu bi al-syai i tu'arrifuhu bi al-ma'na duuna al-idhah bi al-lafzh, kama tu'arrifuhu al-isyarah, tsumma yakuunu hadza 'indaha min a'la kalamihā....'"²⁹

(Dimulai sesuatu pernyataan dengan cara menerangkan awal kalimat dari ujungnya, dan boleh jadi menerangkan ujungnya dari pangkal kalimat. Adakalanya membicarakan sesuatu jelas pada makna tetapi samar pada arti, sebagaimana diketahui pada petunjuk, dan ini merupakan bentuk (tertinggi/*par excellence*) dari kalimat tersebut).

Pemahaman apa yang sedang berlangsung di sini? Bila hermeneutika bekerja sebagai seni/teknik mendapatkan ide 'asli' si pembuat pesan (hukum Allah), maka pengarang (Imam Syafi'i) di sini mencoba membawa asumsi linguistik kepada dataran logika empirik. Yang bakal terjadi, seperti telah ditunjukkan di atas, pada pembaca kemudian dalam merumuskan fiqh di berbagai belahan dunia Islam dikala membaca pernyataan seperti itu, juga akan mengarah kepada teori korespondensi. Suatu pernyataan diyakini benar bila faktanya bersesuaian. Apa yang bakal terjadi bila pernyataannya universal sedangkan fakta empiriknya particular? Artinya sentralitas hegemonik bahasa ushul mengarah kepada heterogenitas fiqh di berbagai tempat. Kita perlu mencermati di sini apa yang sedang berlangsung antara para penghafal rumusan kalimat ushul di atas dengan pengarangnya (Imam Syafi'i). Apa yang sedang berlangsung dalam pemahaman seorang faqih Muslim Cina yang hidup di bawah dinasti politik tertentu, dan apa yang berlangsung pada seorang faqih Muslim Malaysia

oleh Hubert M. Blalock memakai model kausal: hubungan suatu konsep dengan konsep lainnya ditata dengan hubungan sebab-akibat. Noeng Muhadjir, *Op. Cit.*, hlm. 45.

²⁹ Imam Syafi'i, *Op. Cit.*, hlm. 52.

di bawah sistem kerajaan Melayu, bahkan apa yang sedang berlangsung pada seorang faqih Muslim Indonesia, misalnya, dimasa Kolonial Belanda? Bias-bias apa yang dibawa mereka dalam memahami teks yang sama. Bias yang ada dalam asumsi mereka jelas berbeda dari asumsi Imam Syafi'i karena perbedaan lokasi dan waktu. Artinya di sana terdapat faktor historis, politis, ekonomi dan geografis yang melatar belakangi asumsi. Sekali lagi, korespondensi yang ada pada teks ushul tentu tidak selamanya menjamin korespondensi pada lapangan: dibutuhkan penyegaran.

Dan satu hal lagi yang perlu dicermati ialah sikap faqih Syafi'iyah di berbagai lokasi dunia Islam boleh jadi telah mengasumsikan kebenaran korespondensial teks ushul dengan pribadi pengarang (Imam Syafi'i). Ketokohan sang Imam telah menghilangkan/melemahkan daya kritik fuqaha. Seharusnya, paradigma ushul produk sang Imam dikritisi melalui keluasan cakrawala fuqaha karena perkembangan pengetahuan mempengaruhi paradigma. Paradigma ushul fiqh Syafi'iyah tersebut bisa dibilang statis: ia dibangun dari asumsi-asumsi sekelilingnya. Ibarat membangun rumah, semua bahan bangunan yang kita pakai adalah yang terjangkau dan dapat diperoleh oleh kita, padahal nun diluar negeri sana masih banyak bahan bangunan yang jauh lebih bermutu. Tetapi yang terjadi sekarang, 'bentuk' rumah Imam Syafi'i abad ke 8 Masehi diyakini masih cocok ditiru untuk 'bentuk' rumah abad ke 21.

Kemudian, sebagai pembahasan terakhir, coba perhatikan penggalan pernyataan berikut.

"Wa tusamma al-syai i al-wahida bi al-asmaa i al-katsirah, wa tusamma bi al-ismi al-wahid al-ma'ani al-katsirah", 'Wa kaanat hadzihi al-wujuh al-lati washaftu ijtima'iha fi ma'rifati ahl al-'ilm minha bih, wa in ikhtalafat asbaabu ma'rifatiha: ma'rifatan wadhhatan 'indaha, wa mustanakaran 'inda ghairi ha...".³⁰

(Disebut sesuatu dengan istilah yang banyak, dan disebut nama sesuatu dengan pengertian yang variatif. Cara-cara seperti ini telah saya jelaskan kepada para cendekia, kendati jalur pemahamannya tidak sama: ada argumen yang bisa dipertahankan dari sebahagian mereka dan ada pula yang diperdebatkan).

Ini secara implisit mengatakan bahwa particularitas bahasa diakui, tetapi otoritas bahasa Arab seakan diarahkan kepada *'taken for granted'* (sudah dianggap benar dan tak perlu dipertanyakan). Sesuatu boleh jadi multi nama, dan kalau pun satu nama, tetapi ia multi interpretasi (*al-ma'ani al-katsirah*), kata Imam.

30 *Ibid.*, hlm. 52-53.

Apa implikasi pernyataan ini pada fiqh? Produk fiqh seakan dirajut, bukan kepada bahasa-bahasa kaum yang ditemui dalam penyebaran Islam, tetapi kepada hegemoni teks Arab. Bahkan di sini bahasa bukan milik situasi, tetapi doktriner (*Wa kaanat hadzihi al-wujuh al-lati washaftu ijtima'iha fi ma'rifati ahl al-'ilm minha bih*).

Bahkan, dilihat darikutipan di atas, Imam Syafi'i mengarahkan pemikiran pembaca, bukan hanya kepada logo sentris, tetapi juga theo-sentris. Bedanya? Logo sentris adalah orientasi yang berpusat kepada upaya pengungkapan kebenaran (ratio) di balik kerangkeng bahasa.³¹ Sedangkan theo-sentris, pengarang mengorientasikan semua kalimat-kalimat dan pernyataan dalam karangannya secara deduktif ataupun induktif kepada aspek ketuhanan. Pada logo sentris, pengarang setelah membukakan kebenaran akal, kemudian menyerahkan kepada pembaca untuk menerima atau menolaknya. Tetapi pada theo-sentris, pembaca digiring masuk 'menyetujui' kepada pendapatnya. Di penghujung theo-sentris senantiasa terselip pesan kehidupan akhirat akibat pilihan duniawi (patuh/ingkar), sementara di penghujung logo sentris, khusus bagi hermeneutika filosofis Gadamer, terselip pesan 'mari kita bangun hari ini berdasarkan pemahaman hari ini dan masa lampau jadikan referensial.

Secara hermeneutika, yang perlu difilsafati bukan hal-hal kebahasaan yang sudah dijelaskan sang Imam kepada golongan tertentu, tetapi mengapa sang Imam sampai berpendapat demikian, dan hal-hal apa yang terjadi tatkala pemahaman sang Imam berlangsung. Artinya, bukan dalil-dalil ushul fiqhnya yang utama, tetapi diantaranya asumsi-asumsi awal yang menumpuk dan menumpuk dan berbuah paradigma tertentu sehingga terbentuklah dalil-dalil ushul seperti yang kita warisi hari ini. Bila kita sempat menfilsafati asumsi-asumsi awal sang Imam, maka di situ terbayang 'kejeniusan' sang Imam yang mungkin perlu kita contoh dan kembangkan hari ini. Maka pertautkanlah asumsi kita dengan asumsi brilian sang Imam, di sana akan tersingkap bangunan paradig-

31 Dalam kamus filsafat, istilah *logos* diartikan sebagai 'reason, word, speech, discourse, definition, principle, or ratio'. Belakangan ini istilah *logos* telah banyak berubah kepada 'reason' (akal sehat). Bagi Heraclitus, *logos* adalah kekuatan yang mengatur dan membentuk alam, mirip kekuatan akal yang ada pada manusia. Sedangkan bagi Anaxagoras hingga Aristoteles, *logos* sudah diganti dengan *nous*. *Logos* bersifat materi, sedangkan *nous* adalah immateri, inilah yang mengatur dan memotivasi gerak alam. Lihat W. L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought*, (New Jersey: Humanities Press, 1980), hlm. 272.

manya, dan setelah tersingkap maka dalil-dalil ushul boleh jadi akan berubah, karena bahasa (dalil) adalah milik situasi. Pemahaman generasi mendatang tak mesti sama pula dengan pemahaman kita hari ini dan bahkan juga tak mesti sama dengan pendapat Imam Syafi'i, tetapi tidak putus total dengan nilai-nilai kebenaran universal yang terpendam dalam tradisi Islami. Ini sumbangan penting pemikiran Gadamer.

Penutup

Dengan melihat pembahasan terdahulu dapat disimpulkan beberapa titik-titik persimpangan antara pemikiran Imam Syafi'i sebagai pengarang dengan apa yang dipahami dari Gadamer dari segi hermeneutika filosofis. Pertama, bagi imam Syafi'i, teks diobjektivasi dan cara-cara seperti tetap berlaku hingga sekarang; teks ushul dipengaruhi oleh teks hegemonik al-Qur'an. Pengikut Syafi'iyah banyak yang meyakini bahwa penggalan kalimat dalam *al-Risalah* adalah penggalan kebenaran. Sementara bagi Gadamer, bukan penggalan kalimat yang diyakini sebagai kebenaran, karena 'kata' adalah milik situasi. Berubah situasi, berubah kata. Maka kebenaran adalah sesuatu yang harus disingkap terus dari balik teks. Di dalam teks terdapat 'mutiara hikmah' yang harus terus diasah dan diasah: tidak ada kebenaran final, dan 'sumur kebenaran' tak pernah kering. Kedua, arti penting 'sejarah berdampak' untuk aktualisasi diri kontemporer nampaknya masih sangat asing dalam tradisi Syafi'iyah khususnya. Yang terjadi nampaknya bukan sejarah berdampak, tetapi sejarah berwaris dan bernostalgia. Imam Syafi'i diyakini lebih menguasai arti kebenaran untuk aktualisasi diri dari pada kita dan diyakini lebih mengerti tentang zaman kita. Apalagi bila aktualisasi diri tersebut dikaitkan dengan tindakan 'immediacy' (mendesak segera untuk direalisasikan). Ketiga, teks hegemoni *al-Risalah* seharusnya, dari segi pandang Gadamer, dipahami oleh pembaca hari ini (interpreters) di berbagai belahan bumi dengan cara berbeda-beda (bukan mono tetapi multi pemahaman). Kendati fiqh Syafi'iyah diamalkan di Indonesia, Malaysia, Brunei, Pattani, Moro, dan sebagainya, pemahaman atas teks-teks Ushul fiqh Syafi'iyah seharusnya multi interpretasi sehingga nampak ramifikasi aplikatif ajaran fiqh dalam kehidupan nyata, bukan hanya hafalan *monotone* atau kutipan langsung. Bagi Gadamer, perbedaan pemahaman pembaca dengan *author* (Imam Syafi'i) adalah suatu keniscayaan.

Dalil-dalil ushul fiqh nampaknya menganut teori korespondensi. Ia meng-

atur korespondensi silogis antara pernyataan dengan perilaku teologis, dengan cara demikian kemudian ushul menjadi prasana yang memprastrukturkan fiqh. Yang mendesak untuk diperbaharui bukan paradigma fiqh tetapi paradigma ushul. Ia seyogyanya sudah di 'up date', agar terwujud 'peleburan cakrawala', antara pemikiran kontemporer dengan pemikiran sang Imam. Bagaimana caranya agar roh ushul fiqh bisa dinamis secara eksistensial, hal tersebut merupakan proyek pra ijtihad yang melibatkan banyak pihak, terutama ulama, tokoh-tokoh intelektual, akademisi, dan *primus inter pares* filsafat kajian teks. Bila diterima hasil kajian, hermeneutika memang berbeda dari ushul fiqh. *Wallahu a'lam*.

Bibliografi

- Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. Transl. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Crossroad, 1989.
- HAR. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Imam Syafi'i, *al-Risalah*, Beirut: Dar al-fikr, 1309H.
- J. Koren and Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, vol. 68, 1991.
- L. Binder, *Islam Liberal, Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*, Terj. Imam Muttaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Nashr Hamid Abu Zaid, *Maqhum al-Nash, Tekstualitas al-Qur'an, Kritik Terhadap 'Ulumul-Qur'an*, Terj. Khoirin Nahdliyyin, Yogyakarta: LkiS, 2005.
- Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu, Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- N. J. Coulson, *History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, 1991.
- Richard E. Palmer, *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Terj. Musnur Hery & Damanhuri Muhammed, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia, Perspektif Muhammadiyah dan NU*, Jakarta: Yarsi, 1999.
- Taha Jabir Al-Awani, *Ushul al-Fiqh al-Islami: Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1411H/1990M.
- Terry Eagleton, *Literary Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- W. L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought*, New Jersey: Humanities Press, 1980.

PEDOMAN PENULISAN

BENTUK NASKAH

Jurnal Al-Risalah menerima naskah/tulisan, baik dalam bentuk artikel hasil penelitian (*research papers*), artikel ulasan (*review*), dan resensi buku (*book review*), baik dalam Bahasa Indonesia, Bahasa Arab atau Bahasa Inggris

CARA PENGIRIMAN NASKAH

Tulisan dialamatkan kepada Redaksi Jurnal Al-Risalah Fakultas Syariah IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, Jl. Jambi-Muara Bulian KM. 16 Simp. Sungai Duren, Muaro Jambi-Jambi, Telp. (0741) 582021, email: jurnal.alrisalah@gmail.com. Penulis harus menyerahkan 2 (dua) eksamplar naskah/tulisan dalam bentuk hard copy (*print out*) dan soft copy dalam CD/flash disk, atau melalui email ke redaksi jurnal Al-Risalah.

FORMAT NASKAH

Al-Risalah adalah jurnal ilmiah yang terbit dua kali setahun. Al-Risalah siap menerima sumbangan tulisan dari para penulis, dengan ketentuan sebagai berikut:

1. Tulisan belum pernah diterbitkan/dipublikasikan di dalam buku atau majalah lainnya. Topik tulisan sesuai dengan lingkup kajian jurnal, yakni kajian ilmu syariah dan ilmu hukum.
2. Jumlah halaman antara 20-25 halaman, ukuran kertas A4 spasi ganda. (Margin kiri 4, atas 4, kanan 3, dan bawah 3).
3. Tulisan yang masuk dilengkapi biodata penulis, meliputi: nama, asal perguruan tinggi/instansi, dan kualifikasi keilmuan penulis.
4. Tulisan yang telah diserahkan menjadi hak redaksi, dan redaksi berhak merubah tulisan tanpa mengurangi makna tulisan.

SISTEMATIKA NASKAH

Judul Naskah

Judul ditulis dengan huruf kapital diletakkan di tengah margin. Judul tulisan diikuti pula dengan abstrak dalam Bahasa Indonesia dan Bahasa Inggris antara 50-100 kata dan kata kunci (*keywords*) sebanyak 2-5 kata. Abstrak ditulis satu spasi dan ditulis dalam satu paragraf.

Pendahuluan

Dalam pendahuluan harus berisikan latar belakang masalah yang diangkat, beserta rumusan masalah. Jika perlu, dapat dimuat secara ringkas metode penelitian yang digunakan.

Pembahasan dan Hasil Penelitian

Berisikan pembahasan terhadap permasalahan yang dikaji dalam naskah, analisis, serta penjelasan tentang hasil penemuan selama penelitian. Namun, tidak perlu dicantumkan kalimat “PEMBAHASAN DAN HASIL PENELITIAN”.

Penutup

Berisikan kesimpulan, ditambah saran-saran jika diperlukan.

SUMBER KUTIPAN

Kutipan menggunakan cara *Ibid*, *Op. Cit*, dan *Loc. Cit*. Semua tulisan menggunakan referensi model *footnote*, dengan ketentuan sebagai berikut:

1. Ayat al-Qur'an, contoh: An-Nisaa' (4): 42.
2. Buku, contoh: Muhammad Hasbi, *Nalar Fiqih Kontemporer*, cet. ke-2, (Jambi: Syariah Press, 2008), hlm. 8.
3. Apabila penyusun/penulis lebih dari dua orang, cukup nama penyusun pertama saja yang ditulis dan nama-nama lain diganti “dkk” (dan kawan-kawan), contoh: Hasan Ibrahim Hasan, dkk., *an-Nuzum al-Islamiyyah*, edisi ke-1, (Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1953), hlm. 54.
4. Penyusun/penulis bertindak sebagai editor atau penghimpun tulisan, contoh: M. Nazori Madjid (ed.), *Agama & Budaya Lokal: Revitalisasi Adat & Budaya*

- di Bumi Langkah Serentak Limbai Seayun*, (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2009), hlm. 42.
5. Penyusun/penulis sebagai suatu perhimpunan, lembaga, panitia atau tim, contoh: Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Skripsi Fakultas Syariah*, (Jambi: Syariah Press, 2010), hlm.1.
6. Nama penulis tidak ada, contoh: *Panduan Amaliyah Ramadhan*, (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2009), hlm. 9.
7. Buku terjemahan, contoh: Ahmad Haris, *Islam Inovatif: Eksposisi Bid'ah dalam Teori dan Praktek*, alih bahasa Bahrul Ulum dan Mohamad Rapik, (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007), hlm. 51.
8. Buku saduran, contoh: Vollmar, *Hukum Benda*, disadur oleh Chidir Ali, (Bandung: Tarsito, 1978), hlm. 234.
9. Kamus, contoh: *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, W. J. S. Poerwadarminta, (Jakarta: Balai Pustaka, 1987), hlm. 12.
10. Artikel dalam jurnal, majalah atau surat kabar, contoh: H. Tjaswadi, "Sekali Lagi tentang Amandemen UUD 1945," *Kedaulatan Rakyat*, No. 227, Th. LVII (Selasa, 21 Mei 2002), h1m. 8.
11. Artikel dalam media massa, contoh: M. Luqman Hakiem, "Tasawuf dan Proses Demokratisasi", *KOMPAS*, 30 Maret 2001, hlm. 4.
12. Artikel dalam buku atau ensiklopedi, contoh: Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazali," dalam M. Amin Abdullah, dkk., (ed.), *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), h1m. 275.
13. Hasil penelitian yang tidak diterbitkan, contoh: Illy Yanti dan Rafidah, "Prinsip-Prinsip Ekonomi Islam UU NO.3/2006 (KHI) dan Implementasinya dalam Sistem Ekonomi Nasional", Hasil Penelitian Kompetitif IAIN STS Jambi, (2009), hlm. 10.
14. Makalah tidak diterbitkan, contoh: Rahmadi, "Kaedah-Kaedah Falakiyah", Makalah Disampaikan pada Lokakarya Hisab Rukyat, Diselenggarakan oleh Kanwil Depag Provinsi Jambi, Jambi, 26 Desember 2009, hlm. 5.
15. Sumber yang masih berbentuk manuskrip, contoh: *Undang-Undang Palembang*, Berg Col. No. 146, Perpustakaan Universitas Leiden, Vol. No.3.
16. Dokumen berbentuk surat-menyurat, contoh: *Staatsblaad van Nederlandsch Indie*, 1937, No. 116.
17. Dokumen dalam bentuk arsip-arsip perkantoran lainnya, contoh: Pengadilan Agama Kota Jambi, *Daftar Jumlah Kasus Perceraian 2011*, 22 April 2012.

18. Peraturan perundang-undang atau peraturan lainnya belum disebutkan dalam tulisan, contoh: Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (1).
19. Nomor dan nama peraturan perundang-undang atau peraturan lainnya sudah disebutkan dalam tulisan, contoh: Pasal 2 ayat (1).
20. Pidato, contoh: Pidato Menteri Agama, Disampaikan dalam Acara Briefing Dengan Jajaran Kanwil Depag Provinsi Jambi dan IAIN, Tanggal 1 Februari 1988.
21. Wawancara, contoh: Wawancara Dengan Abdullah, Ketua RT. 03 Kel. Simpang IV Sipin Kec. Telanaipura-Jambi, 5 Maret 2009.
22. Website tanpa penulis, contoh: "Remarks before the American Muslim Council," <http://usinfo.state.gov/usa/islam/s050799.htm>, akses 7 Mei 2009.
23. Website dengan pencantuman penulis, contoh: Noam Chomsky, "Market Democracy in a Neoliberal Order: Doctrines and Reality," <http://www.zmag.org/chomsky/index.cfm>, akses 10 Januari 2003.

CONTOH PENULISAN BIBLIOGRAFI

- Akh. Minhaji, *Strategies for Social Research: The Methodological Imagination in Islamic Studies*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2009.
- Andi Rustam, Ahmad Bakaruddin R. dan Syaiful, "Voting Behavior Pemilih Pemilu pada Pemilu 2004 di Kota Padang" dalam Ahmad Bakaruddin R, dkk., (ed), *Teori dan Metode Penelitian Ilmu Politik*, Padang: Laboratorium Ilmu Politik Unand, t.t.
- Anik Ghufroon, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, Makalah Dipresentasikan pada Kuliah Metodologi Penelitian di Program Doktor UIN Yogyakarta di Jambi, tanggal 25-26 Januari 2010.
- Djawahir Hejzziey, *Pedoman Penelitian Skripsi*, Jakarta: ttp, 2007.
- John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- Program Pascasarjana UIN Yogyakarta, *Buku Pedoman Penuisan Disertasi*, Cet. 2, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.
- Sayuti, "Relevansi antara *Maal Administratif* dan Upaya Penciptaan *Good Governance*", *Jurnal Ilmiah Al-Risalah*, Fakultas Syariah IAIN STS Jambi, Volume 12, Nomor 1, Juni 2012.

Tim Penulis Fakultas Syariah dan Hukum, *Buku Pedoman Penulisan Skripsi*, Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.